

# REFLEXIONES SOBRE LOS CONFLICTOS ENTRE LAS CULTURAS DE LOS PUEBLOS<sup>1</sup>

CARLOS SÁNCHEZ-RUNDE\*

*No es sencillo tratar el conflicto entre culturas. En este sentido, el artículo propone unas reflexiones que ayuden a enmarcar la discusión sobre las culturas, consideradas en sí mismas y en contacto con otras. Esto llevará a unas primeras conclusiones acerca de la viabilidad del entendimiento («comunicabilidad») y la valoración («conmensurabilidad») transculturales. A partir de aquí, se pretende que resulte más clara la dirección a seguir en la búsqueda, todavía tentativa, de vías de solución a los conflictos interculturales.*

**Palabras clave:** cultura, conflictos interculturales, diálogo intercultural, valoración intercultural.

---

## I. INTRODUCCIÓN

---

**P**RÁCTICAMENTE SIEMPRE y en todo lugar, hemos sabido que, más allá de los confines de lo cercano, se encuentran “los otros”, personas con quienes no es fácil tratar porque muestran modos muy distintos de entender las cosas. Ya Herodoto, hace veinticinco siglos, refería, a modo de fábula, el dilema que el rey Darío puso a “griegos” e “indios” sobre qué hacer con los cadáveres de sus padres. Tanto los griegos como los indios se mostraban igualmente indignados ante la costumbre de los otros: enterrarlos en el caso de los griegos, comérselos en el de los indios. Yi-Fu Tuan, un viejo profesor de la universidad de Wisconsin, fundador de esa especialidad académica que conocemos como “Geografía humana” (y a quien el calificativo de “viejo”, fiel a sus raíces chinas, sin duda debe agradar), usa precisamente este pasaje

\* Carlos Sánchez-Runde es Profesor Agregado de Dirección de Personas en las Organizaciones en el IESE, Barcelona ([csanchez@iese.edu](mailto:csanchez@iese.edu)).

de Herodoto para ilustrar cómo el drama de la falta de entendimiento de griegos e indios radica, fundamentalmente, en la ceguera de ambos pueblos para entender que sus recíprocamente horripilantes formas de tratar a los cadáveres de sus padres surgían en el fondo de un sentido profundo, compartido, de respeto y piedad filial<sup>2</sup>.

Lo curioso es que, al menos al sentir de multitud de expertos, sea precisamente hoy, ante un mundo cada vez más pequeño gracias a las nuevas tecnologías de la comunicación y el transporte, cuando los desencuentros culturales, lejos de reducirse, aumenten. Cuanto más aumenta la globalización, más aumenta la división. Clifford Geertz, un perspicaz antropólogo con quien no es siempre fácil estar de acuerdo, señala que cosmopolitanismo y localismo, lejos ya de oponerse, se entrelazan y refuerzan mutuamente<sup>3</sup>.

Las tensiones que resultan de esta situación son evidentes desde muchos puntos de vista. Psicológicamente, nos sentimos interpelados en nuestras convicciones ante la variedad de planteamientos, muchas veces contradictorios, que los otros nos presentan. Socialmente, las tensiones entre pueblos con distintas culturas generan conflictos extremos, incluso guerras. Sabemos también que la falta de entendimiento entre culturas se asocia no pocas veces con la pobreza y el estancamiento económico. Tampoco desde un punto de vista religioso es siempre fácil, ni siquiera desde una fe compartida, combinar lo que tiene carácter de universalmente válido con lo que debe adaptarse a la cultura de cada pueblo (por no mencionar las dificultades, mayores, del entendimiento entre religiones distintas).

¿Qué hacer ante este panorama tan complejo? El objetivo de estas líneas es presentar algunas reflexiones que nos ayuden a enmarcar una discusión que, veremos, presenta elementos a menudo paradójicos o no del todo intuitivos. Estas reflexiones incluyen algunas recomendaciones acerca del planteamiento que parece más conveniente. Y aunque sólo nos movamos en el ámbito de la preparación y de los primeros pasos, confiamos en que estos apunten, consistentemente, en la dirección correcta.

---

## II. MALAS NOTICIAS: EL PROBLEMA DE LOS NIVELES DE AGREGACIÓN

---

**M**I ESPOSA Y YO vivimos cuatro años en Oregón. A nuestro regreso a Barcelona, casi todas las personas con las que hablábamos acababan, antes o después, por hacernos la misma pregunta: “¿qué os ha parecido la cultura americana?”. Puesta en estos términos, la cultura americana nos parece, en realidad, un espejismo. ¿A qué americanos nos referimos, a los de la costa este o a los de la oeste? Si aludimos a los del oeste, ¿a los del sur (California) o a los del norte (Oregón)? Si a los de Oregón, ¿a los que viven en las ciudades (Portland, Eugene) o a los del campo? Si a los de Eugene, ¿a los hippies, a los universitarios, ...? O sea: hablar de la cultura americana en general acaba llevándonos, en cuanto nos descuidemos, a centrarnos en un John Smith determinado. Por un lado, las diferencias entre todos esos grupos y subgrupos de americanos son claramente significativas, y generalizar con propiedad es muy difícil. Por otro lado, los americanos, y cada uno de los grupos y subgrupos en que se dividen, poseen un “algo cultural” que los diferencia del resto.

En algún “lugar”, entre los americanos y John Smith, la cultura americana existe. Esta afirmación podría verificarse midiendo las diferencias, por ejemplo, entre los americanos por un lado y los españoles por otro, y comprobando que, de media, tanto las diferencias internas a los americanos, como las diferencias internas a los españoles son significativamente menores que las diferencias que separan, en conjunto, a americanos y españoles. Pero también es cierto que no es fácil determinar ese lugar desde el cual definir el fenómeno cultural. Cuanto más nos acercamos a concretarlo, más se nos desliza entre los dedos. Esto es, justamente, lo que caracteriza a los espejismos, fenómenos físicos concretos, incluso fotografiables, que desaparecen a medida que nos acercamos a ellos. Y como la naturaleza de espejismo caracteriza a todas las culturas, incluso a las que destacan por un mayor grado de homogeneidad, tendremos que plantearnos la determinación del nivel de agregación para cualquier cultura que estudiemos.

Este problema de agregación, que estrictamente sólo puede resolverse caso por caso, en función del fin que persigamos con la

definición de lo cultural, muchas veces puede obviarse a partir de los límites de la organización jurídico-política. Por conveniencia, por ejemplo, identificamos la cultura alemana con la propia de los ciudadanos del estado alemán. Pero, aparte de que este criterio puede no ser siempre el más relevante para nuestro propósito, lo que precisamente vivimos en estos tiempos de globalización y fuertes corrientes migratorias es la disolución paulatina de la relevancia social de las fronteras entre estados. Con ello, también las formas tradicionales de estructuración de los pueblos empiezan, en un mundo cada vez más interrelacionado, a adquirir naturaleza de espejismo. La letra de la cultura de un pueblo empieza a convertirse en la música del espejismo de un espejismo.

---

### III. BUENAS NOTICIAS: LA INELUDIBLE CONCIENCIA DE “LOS OTROS”

---

**Q**UE LAS PERSONAS somos seres sociales lo entiende hasta mi perro, que se lo piensa dos veces antes de ladrar a quien se le pone delante, como intentando distinguir si quien se me acerca ha llegado ya, o puede llegar pronto, a formar parte de mi ámbito social (qué distintos son mi perro y el de Robinson Crusoe...). Bueno, tal vez esto no sea del todo verdad porque, al fin y al cabo, ni Robinson ni yo tenemos perro. Pero lo que seguro que se corresponde con la experiencia del ser humano, que además de social es viajero, es que se empieza realmente a conocer la cultura propia al contacto con la ajena, del mismo modo que los peces sólo podrían tomar conciencia de lo que significa vivir en el agua si pudieran vivir también fuera de ella. Naturalmente, me refiero aquí a los auténticos viajeros, no a los meros turistas que, como explica Herbert Simon en su delirioso teorema del viaje<sup>4</sup>, aprenderían más sobre el lugar que visitan en la biblioteca municipal de su pueblo que desplazándose alocadamente de sitio en sitio, cámara en ristre, con tiempo para mirar pero no para ver. Me entristece que, tantas veces, no lleguemos siquiera a plantearnos, en nuestro casi cotidiano deambular globalizado, la necesidad de convertir el conocimiento de los espacios que visitamos (y, correlativamente, de las culturas

que allí moran) en conocimiento acerca de los “lugares”, y no sólo de los “sitios”<sup>5</sup>.

Los problemas de Robinson son más serios que los de su perro. Robinson, que no surge de la nada sino de la sociedad que forman, al menos, su padre y su madre, va en cambio hacia la nada humana cuando ve cortados, en la isla desierta, sus lazos sociales. Y aunque él continúe esencialmente siendo él, se hace menos persona, se empobrece radicalmente en su soledad. En cambio, lo que el buen viajero experimenta es un enriquecimiento que, aparte de desarrollar profundamente su identidad personal, le ayuda a tomar conciencia de esa identidad, como mirándose en un espejo.

Por descontado que hay una gran diferencia entre el espejo y la persona que se ve a sí misma en él. Si los espejos no fueran planos, lisos, brillantes, fríos, tan distintos a nosotros, si los espejos fueran nuestros clones indistinguibles, impedirían que nos viéramos a nosotros mismos, pues no tendríamos modo de separar lo que somos de lo que es nuestro clon. Y también por esta razón, dicho sea de paso, no es de extrañar que pensadores que se han tomado en serio el estudio de las identidades personales y sociales, como Jürgen Habermas, rechacen con firmeza la clonación humana<sup>6</sup>. Los mejores espejos, los que de verdad nos dicen cómo somos, desde las semejanzas y las diferencias, son, precisamente, los otros, personas con una cultura distinta que nos mueven a preguntarnos por qué somos como somos si podríamos, tal vez, haber sido como ellos.

Como las culturas, además de espejismo, son una realidad, no podemos explicarnos a nosotros mismos sin referencia a nuestro contexto cultural. Por eso, si pudiera hablarse de “derechos de las culturas” estaríamos hablando, propiamente, de derechos de las personas que, en su cultura, se identifican a sí mismas. Estos “derechos” no se justificarían en las culturas propiamente, sino en las personas y en cómo nos ayudan a acercarnos a nuestra identidad. También por esto, adelantamos, no es imprescindible defender una valoración aséptica e igualitaria de todas las culturas para asumirlas como contexto privilegiado, en el cual las personas se socializan y conforman su identidad<sup>7</sup>.

#### IV. ¿BUENAS NOTICIAS O MALAS NOTICIAS? ¿PODEMOS VIVIR FUERA DEL AGUA?

**H**AY LITERALMENTE cientos de definiciones de cultura. Prácticamente todas ellas se refieren a las culturas, de un modo u otro, como conjuntos de valores y prácticas que diferencian, e influyen, el comportamiento humano. Lo esencialmente humano se encarnaría y desarrollaría en una cultura dada, que expresa valores que preceden y conforman nuestra apreciación de la realidad y de nosotros mismos. Un buen grupo de las definiciones de cultura alude, además, a la idea de “sistema internamente coherente”, como elaboración histórica que, a partir de unos valores, deriva en prácticas que abarcan la totalidad de los modos de entenderse a uno mismo y a la realidad que lo circunda. En este sentido, las culturas tienen también una naturaleza “totalitaria”: nada escapa a su influencia y todo se entiende en función de su propia óptica.

Este modo de ser de las culturas aboca, naturalmente, a problemas, en pura lógica irresolubles, cuando lo que está en juego es el diálogo, la comunicación entre culturas. A diferencia, sin embargo, de las tradiciones filosóficas que presentan también estas características de incomunicabilidad, que tan brillantemente ha destacado Alasdair MacIntyre<sup>8</sup>, aquí no nos movemos en un plano meramente conceptual de sistemas de ideas que chocan entre sí, sino de una mezcla más rica de elementos netamente conceptuales (los primeros principios de valoración) y realidades experimentales (cómo se resuelven concretamente, en una cultura, los problemas de cada día). Así, la pregunta acerca de si están las culturas inevitablemente condenadas al ostracismo mutuo debe resolverse, más aún que en una discusión básicamente conceptual, a la luz de qué hacen -y qué deberían hacer- los miembros de una cultura al tomar decisiones concretas. O, de otro modo, hasta qué medida es posible hablar de universales que sean válidos, transversalmente, para todas las culturas, y que no sean mero derivado de una cierta cultura que, finalmente, se impondría al resto de modo forzado, incurriéndose en incoherencias con los principios de valoración de esas otras culturas.

Conviene separar dos problemas que, por estar íntimamente relacionados, a menudo confundimos. Por un lado, tenemos la cuestión de si es realmente posible el diálogo intercultural manteniendo, simultáneamente, la coherencia interna, prácticamente totalizante, de cada cultura (esto es, si somos peces que pueden vivir fuera del agua). Por otro, si cabe señalar algún principio de validez universal que fije una pauta de resolución de conflictos entre culturas desde el respeto a su integridad (si pudiéramos vivir tanto dentro como fuera del agua, ¿cómo convendría vivir?).

---

## V. LA PUREZA DE LAS CULTURAS FRENTE A SUS HÍBRIDOS

---

**L**A IDEA DE CONSISTENCIA INTERNA de las culturas es altamente seductora por razones hermenéuticas y sentimentales. De una parte, la pureza del sistema cultural, sin añadidos externos, da una primera indicación de que, ante lo extraño, el primer paso debe consistir en la búsqueda de la visión de la realidad extraña pero, y esto es crítico, desde el modo de ver que es particular a lo extraño. De aquí la necesidad de una exquisita prudencia que no se aventura, en principio, a emitir juicios acerca de qué planteamiento cultural es el más acertado. Griegos e indios deberían entonces abstenerse de la valoración precipitada de las respectivas costumbres funerarias, especialmente cuando uno no está en su propio territorio. Es más, ambos deberían, si quieren realmente empezar a entender sus costumbres, tratar de ponerse en el lugar del otro y ver sus costumbres como el otro las vería. Esto evidentemente no es fácil. Peor aún, es lógicamente imposible ver las cosas como el otro las ve. A lo sumo, se lograría ver las cosas “como el otro las ve” desde una identidad previa, la propia; nunca sin ese determinante que separa radicalmente mis modos de ver y los modos de ver del otro. Por eso interesa destacar, de nuevo, la necesidad de la prudencia. De otra parte, sentimentalmente es también reconfortante, en especial cuando uno se siente amenazado en su propia cultura, entenderla como una construcción de pureza y consistencia plenas. Al fin y al cabo, esta posición alivia, al menos pasajera, la necesidad de defender la cultura amenazada, impidiendo a los extraños la discusión acerca de su sentido.

Sin embargo, la pureza de las culturas nunca ha sido, ni puede ser, una realidad. Las culturas son productos históricos, que no se originan instantáneamente, de una vez por todas. Deviniendo en el tiempo, las culturas cambian y se adaptan, mejor o peor, a las transformaciones en las personas y su entorno (casi podríamos decir provisionalmente, pero no lo decimos para no levantar suspicacias, que cuando la adaptación es “buena”, la cultura florece, y cuando es “mala”, empieza a morir). Estos cambios alteran la cultura misma y, si bien a veces incrementan su consistencia, nunca dejan intacta su pretendida pureza. Aunque los cambios no deban darse a la ligera, congelar las culturas equivaldría a matarlas. Es natural que se produzcan resistencias por miedo a la disolución de la cultura, pero no al precio de su cristalización: el desarrollo cultural se produce a partir del roce entre culturas, no a partir de su aislamiento<sup>9</sup>. Dicho de otra forma, el sentimental puede seguir siéndolo mientras sepa adaptarse a los cambios.

Serge Gruzinski ha estudiado a fondo estos procesos de cambio cultural, y sus conclusiones son altamente sugerentes<sup>10</sup>. El cambio cultural, más aún, la mezcla o hibridación de culturas no puede entenderse como paso de lo homogéneo a lo heterogéneo, por la sencilla razón de que, como hemos visto, esa homogeneidad originaria no existe. Los mestizajes culturales, que no se reducen al choque o superposición de culturas, presentan dinámicas duales: por un lado, los elementos opuestos de las culturas en contacto tienden a excluirse y enfrentarse; por otro, se interpenetran, conjugan e identifican. Los mestizajes no son un desorden pasajero sino una dinámica fundamental, y pueden incluso resultar en sistemas de valores y prácticas internamente coherentes. La colonización española de América, por ejemplo, no sería entonces un mero proceso de destrucción de una cultura o culturas precolombinas que se sustituyen por la cultura española del momento, sino un proceso de mezcla y mestizaje caracterizado por su complejidad, fragmentación, diversidad, evolución no lineal, continuidad e irreversibilidad. Los elementos que perviven de la cultura o culturas anteriores, y que se mezclan con la cultura extraña, no son seleccionados sin más por esta última; su determinación es imprevisible e incontrolable por el gran número de factores que interviene. Estos factores, unidos al número de elementos culturales



en juego, llevan a una alta gama de combinaciones culturales posibles, por lo que las mezclas resultantes no deben ocasionar, necesariamente, tendencias de uniformización o convergencia cultural.

Esta idea de combinación de los elementos de las culturas en contacto, en la cual Edward Hall ve “los modestos principios de unas matemáticas de la cultura”<sup>11</sup>, ha sido también intuita por Jean-Pierre Warnier al negar que la globalización desemboque en convergencia cultural. Al contrario, por paradójico que suene, la uniformidad de los contenidos culturales que transmiten unos medios de comunicación cada vez más globalizados acabaría fortaleciendo, finalmente, las peculiaridades culturales<sup>12</sup>.

La cuestión del diálogo de las culturas se transforma, de este modo, en la de los modos de convivencia, ineludible entre culturas. Esta desconceptualización del problema, muy realista en cuanto a lo que sucede en entornos crecientemente globales, permite superar el abismo estrictamente lógico de la incomunicabilidad de las culturas. Sin embargo, aun aceptando que éstas se comunican entre sí, queda todavía por analizar cómo superar los conflictos que se derivan del diálogo cultural.

---

## VI. DE LA COMUNICACIÓN A LA VALORACIÓN TRANSCULTURAL

---

**L**A REFERENCIA DE HERODOTO a las prácticas funerarias de griegos e indios se vuelve casi trivial cuando apreciamos el sentido de piedad filial común a ambas culturas. El problema se recrudece cuando, más allá de cómo tratar a los cadáveres (lo cual no es poco importante), entramos en cómo tratar a los padres mismos. Norman Bowie, un experto en ética de la empresa, explica que numerosos autores se refieren al hecho de que, en algunas culturas, los hijos matan a los padres cuando éstos llegan a una determinada edad<sup>13</sup>. Lo que para nosotros sería un crimen horrendo, para estas culturas supone, sin embargo, un sacrificio tremendamente doloroso para los hijos (tal vez incluso más doloroso que para los padres), movidos por la firme creencia de que los difuntos viven en el más allá en las mismas condiciones físicas que tenían en el momento de morir. Y claro, desde esa

creencia, nada más inhumano que permitir a un padre morir de muerte natural, deterioradas sus fuerzas físicas en la ancianidad.

Ya se ve que nos encontramos con un problema distinto. Aquí no se trata simplemente de entender por qué esas culturas practican esos “crímenes bienintencionados”. Estrictamente, desde su óptica cultural, estos comportamientos se entienden perfectamente: son la mayor y más dura prueba de amor filial, y sólo una debilidad egoísta o una gran crueldad explicarían un comportamiento distinto. Pero el hecho es tan grave que resulta ineludible plantearnos su valoración transcultural. Y nótese que, contra lo que tantas veces se supone, este tipo de problemas no se plantea por colisión con los valores de fondo, sino con las prácticas en que estos valores se encarnan.

También contra lo que pueda parecer, la búsqueda de valores y prácticas universales, válidos y exigibles a cualquier cultura, no manifiesta necesariamente, ni mucho menos, intentos de injerencia en dinámicas culturales ajenas. ¿Qué sucedería si, dentro de esa misma cultura, algunas personas empezaran a no compartir esas creencias que llevan al parricidio benevolente? ¿Tendríamos que volver a justificar esas creencias de acuerdo con la pureza o falta de pureza cultural de los planteamientos en que derivan? Ya vimos que esos planteamientos no son viables; desconocen la naturaleza misma, histórica, cambiante, de las culturas. Pero, además, la realidad de las cosas se impone también con fuerza propia cuando, por ejemplo, como Robert Spaemann explica, quien es torturado o pasa hambre entiende perfectamente que la tortura o el hambre son malos en sí mismos, al margen de que su denuncia se realice desde los postulados concretos de una u otra cultura. Por eso, añade Spaemann, la denuncia de que unos determinados principios -o, más concretamente, derechos- universales surgen de planteamientos propios y específicos de una cierta cultura, en este caso la europea, lejos de tener valor para los oprimidos puede constituir, en realidad, un lujo para quien no sufre la opresión<sup>14</sup>.

Al margen, pues, de polémicas acerca de colonialismo cultural y similares, que muchas veces pueden, por otro lado, estar plenamente justificadas, la búsqueda de los universales culturales reaparece una y otra vez. Porque, Spaemann insiste, es precisamente

la presencia de planteamientos radicalmente diversos la que invita, requiere y justifica, también contra lo que nuestra primera intuición podría sugerir, la necesidad de pautas o estándares universales. Al fin y al cabo, la búsqueda del universal sólo perdería sentido, por superflua, si, de entrada, todos compartiéramos los mismos presupuestos culturales<sup>15</sup>. Porque argumentar que esa búsqueda es difícil no equivale, lógicamente, a que sea innecesaria.

En todo caso, hay indicios, muchas veces contra la lógica estricta del respeto a los diversos planteamientos culturales, de que ese respeto, como tal, debe someterse a criterios más generales de validez, como sucedió cuando la comunidad internacional se manifestó, prácticamente en pleno, contra la destrucción de los Budas de Bamiyan que los talibanes afganos llevaron a cabo en marzo de 2001. Hechos como éste invitan a pensar que el relativismo cultural pueda no ser tan fácil de verificar en la práctica como normalmente se pretende<sup>16</sup>, aunque también uno podría cuestionarse si ese posicionamiento de la comunidad internacional es tan legítimo como parece. Al fin y al cabo, curiosamente, para la comunidad internacional prevaleció la salvaguarda artístico-cultural de unas estatuas frente al hecho de que éstas hirieran gravemente, como realidades pétreas de dimensiones gigantescas, la sensibilidad religiosa y cultural de la población que tenía que convivir con ellas.

---

## VII. LA BÚSQUEDA DE CRITERIOS DE VALORACIÓN UNIVERSAL

---

SI EL PROBLEMA de la incomunicabilidad de las culturas se alivia a través de la desconceptualización a que hacíamos referencia anteriormente, el de la “inconmensurabilidad transcultural” requiere criterios de valoración que nos ayuden a superar el potencial de conflicto extremo entre culturas que, dejadas a su propia dinámica, conducen a prácticas inadmisibles (caso por ejemplo, tan presente estos días, de la ablación de genitales femeninos en algunos países africanos).

Por un lado, uno no puede convertirse, sin más, en un juez de culturas que sentencia cuál es la “mejor” e impone al resto que se adapten, universalmente, al estándar de la “mejor”. Uno tiene que

ser mucho más respetuoso con las culturas, incluso amar la cultura extraña porque, entre otras razones, dice Julián Marías, hay que amar la cultura del otro para poder siquiera plantearnos la posibilidad de empezar a entenderla<sup>17</sup>. Lo contrario haría que nos llamaran “etnocéntricos”, palabra de cuyo significado no estoy muy seguro pero que no augura nada bueno.

Por otro lado, no podemos caer, como explica el filósofo Richard Rorty<sup>18</sup>, en la trampa de estar dispuestos a morir con tal de no pecar de etnocentrismo cuando éste se basa, al final, en la idea de que uno debe estar prácticamente dispuesto a morir por no aceptar determinadas ideas (como matar a los padres antes de que envejezcan o practicar la ablación de la mujer). Evidentemente, esto no debe llevarnos a aceptar posiciones torpemente etnocentristas, que suponen el desprecio de lo ajeno. Por eso, concluye Rorty, más que el “etnocentrismo”, lo que necesitamos es un cierto “anti-anti-etnocentrismo” (dos negaciones que, matizadas, no equivalen a una afirmación).

Cuando Geertz explica que la naturaleza humana no existe si se desvincula de una cultura concreta<sup>19</sup>, en el fondo está repitiendo (y, en la superficie, complicando) la idea de que las personas somos las personas y nuestras circunstancias. Pero, como Julián Marías ha mostrado, la intuición orteguiana no obstaculiza, sino que requiere, una antropología, al tiempo humana y universal, que se “instala”, desde la masculinidad y la feminidad, en entornos inteligibles a partir de lo cultural<sup>20</sup>. Si, al fin y al cabo, lo que Geertz exige para la búsqueda de universales es un apartarnos de conceptualizaciones abusivas (las de tipo “Baconiano”, él matiza) para no caer en categorizaciones formales vacías, desenraizadas de los sustratos biológicos, psicológicos y sociológicos, y que no sean centrales para el entendimiento de lo humano<sup>21</sup>, no estamos tan lejos de iniciar esa búsqueda.

La idea de universales válidos para todas las culturas es en sí muy compleja. Pierpaolo Donati, por ejemplo, distingue cinco concepciones distintas de lo universal más una sexta que, acertadamente, él mismo propone<sup>22</sup>. Además, como explica Paul Valadier, los universales pueden no ser evidentes. Hay que dar cuenta de ellos y pedir que quien no los comparta también dé cuenta de

ellos. El camino hacia el universal sólo es posible desde una concepción común del sentido de la vida humana, que se materializa en la búsqueda y defensa de los derechos de la persona, al margen incluso de si esta o aquella declaración concreta de derechos sea la más adecuada. Al final, pues, tenemos que plantearnos la dignidad de la persona como principio que jerarquiza cualquier otro principio<sup>23</sup>.

Me da la impresión de que, a lo largo de la historia, se ha avanzado relativamente poco en el logro de un consenso, conceptualmente concreto y completo, acerca de lo que es esencial a la persona. Hemos avanzado mucho más, en cambio, en la definición de los límites, concretos y relativamente completos, que salvaguardan lo esencialmente humano, de modo que su transgresión viola en mayor o menor medida la especificidad -es decir, la dignidad- humana. Hoy, el ejemplo más típico de definición de límites lo constituye la Declaración Universal de Derechos Humanos, sobre cuya concreción caben pocas dudas, y sobre cuya "completud" hay ciertamente desacuerdos pero no radicalmente, por principio, insalvables. De hecho, puede defenderse razonablemente que las dos mayores críticas que se le han hecho a la Declaración (el sesgo occidental de sus redactores, que denunció agriamente la *American Anthropological Association* al poco de su publicación; y el extremado énfasis en la persona "como persona" frente a la persona "como integrante de una sociedad concreta", al que aluden algunos intelectuales y políticos mayoritariamente asiáticos) no atacan tanto a lo que ésta dice como a lo que deja de decir.

De todas formas, un enfoque meramente declarativo de derechos, pese a ser un primer paso fundamental, no soluciona el problema. De esas declaraciones, que pueden sin duda ir mejorándose, aunque esas mejoras no sean tampoco sencillas, hay que pasar a leyes nacionales e internacionales. Las leyes luego hay que aplicarlas. Además, y creo que en primer lugar, las personas y las instituciones tienen que entablar auténticos diálogos sobre los puntos en conflicto. Estos diálogos deben basarse en enfoques que tengan en cuenta la naturaleza social de las personas. Hay muchos enfoques, no todos del todo compatibles ni de igual valor.

Enfoques ciertamente no faltan. Lo que falta, además del marco institucional y del enfoque de diálogo, es la actitud interpersonal hacia lo extraño. Este tema nos llevaría muy lejos y no tenemos espacio para tratarlo. Pero no deja de sorprenderme que, en los casos más dramáticos de desencuentro cultural, lo que al final define el resultado del conflicto es la actitud personal de las partes implicadas. El ejemplo más claro lo tenemos en parejas donde hombre y mujer pertenecen a culturas distintas. Cuando las cosas funcionan, lo que vemos es que la mera suspensión del juicio atolondrado sobre qué modos son mejores, los tuyos o los míos, se ve superada, muchas veces, por un querer confiar en los modos del otro, casi contra toda razón, por un acto de abandono y generosidad. Seguramente nos encontramos entonces ante una de las expresiones más logradas del buen amor. Pero ése es otro cantar...

---

#### BIBLIOGRAFÍA

---

Altarejos, Francisco; Rodríguez, Alfredo y Fontrodona, Joan (2003), *Retos educativos de la educación. Hacia una sociedad solidaria*, Eunsa, Pamplona.

Augé, Marc (1992), *Los no lugares, espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Gedisa, Barcelona.

Bowie, Norman (1996), "Business Ethics and Cultural Relativism", en Rae, S.B. y Wong, K.L. (eds.), *Beyond Integrity. A Judeo-Christian Approach to Business Ethics*, Zondervan, Grand Rapids, pp. 90-97.

Donati, Pierpaolo (1999), "El desafío del universalismo en una sociedad multicultural posmoderna: Un planteamiento relacional", en Banús, Enrique y Llano, Alejandro, *Razón práctica y multiculturalismo. Actas del I Simposio Internacional de Filosofía y Ciencias Sociales*, Newbook Ediciones, Pamplona, pp. 1-34.

Geertz, Clifford (1973), *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, Nueva York.

Geertz, Clifford (2000), "The World in Pieces: Culture and Politics at the End of the Century", en Geertz, C. (ed.), *Available*

- Light. Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, Princeton University Press, Princeton, pp. 218-263.
- Gruzinski, Serge (2000), *El pensamiento mestizo*, Paidós, Barcelona.
- Habermas, Jürgen (1994), "Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State", en Gutmann, A. (ed.), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton, pp. 107-148.
- Habermas, Jürgen (2000), *La constelación posnacional*, Paidós, Barcelona.
- Hall, Edward (1992), *An Anthropology of Everyday Life. An Autobiography*, Doubleday, Nueva York.
- Lévi-Strauss, Claude, y Eribon, Didier (1988), *Conversations with Claude Lévi-Strauss*, University of Chicago Press, Chicago.
- MacIntyre, Alasdair (1990), *Three Rival Versions of Moral Inquiry. Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- Marías, Julián (1988), *Antropología metafísica*, Alianza Editorial, Madrid.
- Marías, Julián (1989), *Una vida presente* (vol. 2), Alianza Editorial, Madrid.
- Rorty, Richard (1986), "On Ethnocentrism: A Reply to Clifford Geertz", *Michigan Quarterly Review*, vol. 25, pp. 525-534.
- Simon, Herbert (1991), *Models of My Life*, Basic Books, Nueva York.
- Spaemann, Robert (1987), *Ética. Cuestiones fundamentales*, Eunsá, Pamplona.
- Spaemann, Robert (1990), "Universalismo o eurocentrismo: La universalidad de los derechos humanos", *Anuario Filosófico*, vol. 30, pp. 113-122.
- Tuan, Yi-Fu (2002), *Dear Colleague. Common and Uncommon Observations*, University of Minnesota Press, Minneapolis, pp. 52-53.

Valadier, Paul (1999), *La anarquía de los valores*, PPC, Madrid.

Warnier, Jean-Pierre (2002), *La mundialización de la cultura*, Gedisa, Barcelona.

---

## NOTAS

---

<sup>1</sup> El autor agradece las ideas y sugerencias del Profesor Joan Fontrodona, del Departamento de Ética de la Empresa del IESE.

<sup>2</sup> Tuan, Y. (2002), pp. 52-53.

<sup>3</sup> Geertz, C. (2000), pp. 218-263.

<sup>4</sup> Simon, H.. (1991), pp. 306-308.

<sup>5</sup> Augé, M. (1992).

<sup>6</sup> Habermas, J. (2000), pp. 207-217.

<sup>7</sup> Habermas, J. (1994), pp. 107-148.

<sup>8</sup> MacIntyre, A. (1990).

<sup>9</sup> Lévi-Strauss, C. y Eribon, D. (1988), pp. 147-149, 152-153.

<sup>10</sup> Gruzinski, S. (2000).

<sup>11</sup> Hall, E. (1992), p. 215.

<sup>12</sup> Warnier, J.-P. (2002), pp. 104-110.

<sup>13</sup> Bowie, N. (1996), pp. 90-97.

<sup>14</sup> Spaemann, R. (1990), pp. 113-122.

<sup>15</sup> Spaemann, R. (1987), pp. 21-22.

<sup>16</sup> Altarejos, F.; Rodríguez, A. y Fontrodona, J. (2003), pp. 150-151.

<sup>17</sup> Marías, J. (1989), p. 48.

<sup>18</sup> Rorty, R. (1986), pp. 525-534.

<sup>19</sup> Geertz, C. (1973), pp. 35-37.

<sup>20</sup> Marías, J. (1988).

<sup>21</sup> Geertz, C. (1973), pp. 39-43.

<sup>22</sup> Donati, P. (1999), pp. 1-34.

<sup>23</sup> Valadier, P. (1999), pp. 177-184.



Copyright of Empresa y Humanismo is the property of Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A. and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.